Dopo la rivolta

Pierandrea Amato
20 Ottobre 2011

Lei ha di recente pubblicato un libro, *La rivolta* (Cronopio), tradotto immediatamente anche in Francia, in cui ipotizza che l'età delle rivoluzioni abbia lasciato il posto a quella delle rivolte. Le pare che gli avvenimenti degli ultimi anni e soprattutto mesi le diano ragione, dalle banlieue ad Atene, da Londra a Roma?

Naturalmente ogni rivolta esprime una propria peculiarità con elementi differenti che non vanno minimizzati. Premesso ciò, credo sia possibile individuare un filo rosso che lega le rivolte che stanno ciclicamente infrangendo la *normale* esistenza del mondo. Si tratta, per dirla in breve, di un rifiuto politico della politica che emerge con il collasso dei tradizionali centri di governo dell'esistenza ed il fallimento sociale dell'architettura neo-liberale. Il contagio delle rivolte, la loro diffusione a catena, il tratto esemplare che ognuna di esse esprime, mi sembra confermare il carattere politico di queste insorgenze. Nel volume cui lei fa riferimento, in questo senso, cerco di pensare un fondamento onto-antropologico delle rivolte: il declino complessivo del progetto politico moderno, lascerebbe spazio alla manifestazione del carattere naturalmente *rivoltante* dell'esistenza umana non più imbrigliata in una serie sofisticata e disseminata di dispositivi di controllo. Per questa ragione, come lei dice, il nostro è il tempo della rivolta, quando, cioè, la priorità è l'eliminazione di tutte le istituzioni che concorrono a rendere il mondo un luogo immondo.

Tutto ciò però, vorrei essere molto chiaro su questo punto, non significa contrapporre la rivolta alla rivoluzione. Piuttosto, si tratta di pensare che la rivolta precede ed eccede qualsiasi rivoluzione.

Mi interessa, in sostanza, mostrare la loro diversa relazione con il potere: se la rivoluzione pensa che l'accesso al potere sia il presupposto della trasformazione della singolarità, la rivolta immagina che il mutamento della singolarità sia il principio di una possibile trasformazione e quindi di una sua nuova dimensione plurale.

Si sta ripetendo qualcosa che abbiamo già visto negli anni Settanta o siamo in presenza di qualcosa di nuovo?

Non credo sia un’esagerazione pensare che ci troviamo di fronte a un paesaggio inedito che ci chiama a una continua invenzione di teorie e di pratiche. I motivi, ovviamente, sono diversi. Adesso ne focalizzerei due macroscopici. Il primo, è di natura economica: il tipo di nesso tra la produzione e l’esistenza che oggi si impone, produce un’età in cui tendenzialmente la creazione della ricchezza assume un carattere immateriale fondato sulle qualità generiche dell’uomo che diventano veri e propri strumenti di lavoro (ad esempio, il linguaggio). Insomma, trenta-quaranta anni fa la centralità economica della grande fabbrica possedeva anche una rilevanza sociale straordinaria che garantiva un forte orientamento culturale e politico. Da tempo tutto questoè finito: viviamo una realtà disseminata in cui ciascuno dovrebbe diventare imprenditore di se stesso. Vige una logica dell’isolamento che prescrive l’impossibilità di immaginare un progetto di emancipazione collettivo e impone una precarietà diffusa che aggredisce il corpo, lo sguardo, la mente, l’esistenza di chiunque. Il secondo motivo, in qualche maniera proveniente dal primo, che mi fa ritenere improduttivi i paragoni con il passato, è squisitamente politico: negli anni Settanta, anche soltanto come polo negativo, il partito rappresentava ancora una figura cardine delle pratiche e dell’immaginario politico; un polo di attrazione nodale con cui fare necessariamente i conti. Oggi, a mio avviso, chiunque sia intenzionato a pensare seriamente in termini politici le relazioni che si istituiscono nel mondo, non lo fa in rifermento ai partiti. Anzi, direi di più: riconosce nei partiti un produttore di anti-politica sia perché riducono la politica alla questione del governo sia perché non sono in grado di tutelare la sua autonomia dalle prerogative dell’economia.

Le forze rivoluzionarie, marxiste e quelle della sinistra radicale, perdono terreno a vantaggio di atti di piazza, manifestazioni violente, contestazioni dure, come nella Val Susa per la Tav. Un cambiamento di paradigma, secondo lei, dettato da cosa?

Per tentare di decifrare la crisi della sinistra istituzionale non si può che partire dalla generale afasia di tutti i paradigmi politici della modernità (in primo luogo, la rappresentanza politica); incapaci di fornire un orientamento effettivo alle nostre esistenze, sono diventati, di fatto, esclusivamente codici spettrali della conservazione. Proverei a riassumere la questione in questo modo: oggi intravediamo il compimento di un lungo processo – iniziato all'incirca alla fine del XVIII secolo – nel quale l'economia ha acquisito le prerogative politiche della politica (innanzitutto il governo dell'esistenza tramite la *decisione*). Ciò significa che la politica, nelle sue forme tradizionali, è tramontata; è diventata inadeguata (il caso della più antica democrazia del mondo, la Grecia, attualmente governata da istituzioni economiche transnazionali, è in questo senso una conferma trasparente del perfezionamento di questo processo). In questo contesto, la sinistra, tradizionalmente chiamata a mutare lo "stato di cose presenti", non poteva che subire una crisi strutturale causata sostanzialmente dalla propria insignificanza, perché incapace di abbandonare il suo patrimonio culturale di fronte al mutamento profondo della realtà. D'altronde, qualsiasi forza ancorata alla logica politica del moderno, vale a dire restia alla sfida che il nostro tempo ci impone (inventare un sistema politico per l'età globale), sono destinate a svanire o, nel migliore dei casi, a rappresentare tutt'al più gruppi di opinione. Il caso della Tav, cui lei fa riferimento, in questo senso appare veramente esemplare: a opporsi contro una decisione senza giustificazioni ambientali, economiche, sociali, partorita a Bruxelles, dunque fuori la cornice della sovranità nazionale, si trovano soggettività differenti che hanno però in comune una grande determinazione politica e una profonda estraneità rispetto agli agenti della sinistra tradizionale. In questi anni in Val di Susa ha preso forma un movimento esemplare di ciò che dovrebbe essere la politica oggi: la capacità di coniugare istanze locali (con la manifestazione di quello che Alain Badiou nella sua ipotesi comunista definisce "il coraggio locale") nel quadro più complessivo della globalizzazione.

Sia chiaro, se è finita una certa politica, ciò non significa che sia finita la politica in quanto tale. Al contrario: ritengo che sia alle porte un tempo in cui è l'esistenza stessa, senza alcuna mediazione, ad essere consegnata a un destino politico. Le rivolte, in questo senso, costituiscono proprio l'occasione di schiudere lo spazio per l'evento di quest'*altra* politica.

Che cosa pensa dei fatti di Roma del 15 ottobre?

Quanto accaduto a Roma, innanzitutto, mi sembra un episodio differente rispetto alle sommosse di Parigi o di Atene per citare solo due esempi. Se gli scontri del 15 ottobre hanno, infatti, come obiettivo plateale la polizia, in realtà, non è difficile percepire che il principale antagonista di chi ha sequestrato per qualche ora la Capitale, è il movimento globale degli Indignati sorto contro la violenza della finanza globale. Se il movimento degli Indignati appare, con tutte le difficoltà del caso, da Madrid a New York, consapevole che il nemico oggi non è più lo Stato, ma le agenzie finanziarie transazionali, che dettano l'assalto definitivo di chi ha tutto contro chi non ha nulla, nel corpo a corpo con la polizia, vecchio simbolo della potenza dello Stato sovrano, emerge da parte dei protagonisti degli scontri romani un attaccamento al mondo di ieri. Che in termini politici, per la crescita del movimento, è assolutamente deleterio. Come se i protagonisti degli scontri non potessero sostenere la grandezza della posta in gioco e non fossero all'altezza della novità da sperimentare. Ho l'impressione, in altri termini, che se in altre occasioni l'insubordinazione nasceva dentro il movimento o, in altri casi, su una soglia a esso liminale ma mai a esso estraneo, e per questa ragione la rivolta mostrava un'inedita sagacia democratica e una

geniale carica politica (vedi il caso del 14 dicembre 2010 a Roma, quando gli studenti che lottavano contro la riforma Gelmini realizzarono un'imponente manifestazione), il 15 dicembre le cose sono andate diversamente.

Uno striscione a Roma inneggiava al presente contro il futuro. Perché è accaduto questo, il futuro non è più rivoluzionario, il presente invece sì?

Cercherei di sfatare un luogo comune che le rivolte di questi anni si portano dietro: i rivoltosi non sono dei disperati privi di futuro. A me sembra, al contrario, che vi sia nella loro azione una grande determinazione e una profonda acutezza. Nelle rivolte, in altre parole, non è in gioco un generico appello per un futuro migliore, ma innanzitutto un'urgenza del presente, una sorta di nostalgia del presente, che non sopporta l'attesa strategica del momento buono per sollevarsi che, in realtà, non arriva mai. La rivolta, in sostanza, si rifiuta di proiettare nel futuro il cambiamento. Sia chiaro, l'urgenza riguarda un *altro* presente; per questa ragione, la rivolta, in termini essenziali, è in fondo una manifestazione politica intrinsecamente inattuale: evoca qualche cosa che (ancora) non c'è; ma è in questa maniera che inquieta l'esistente.

La rivolta è la forma politica della contingenza e della spontaneità organizzata. Qui e adesso, reclama un altro tempo nel tempo. Se i suoi effetti, probabilmente, non sono immediati, la sua emersione esprime una collera che si manifesta senza attendere domani.

Lei scrive nel suo libro che la rivolta instaura un tempo estatico. Di cosa si tratta?

La rivolta ha la capacità di sospendere il tempo nel tempo; di imporre un'improvvisa frattura nel tempo storico. Come scrive Furio Jesi nel suo libro postumo, *Spartakus*, la rivolta è un momento epifanico in grado di arrestare il tempo e in cui tutto ciò che accade vale di per sé. Nell'arresto epifanico del

tempo, non è difficile cogliere la gioia dei rivoltosi che infrangono, come è accaduto ad esempio nelle *banlieues* parigine nel 2005, la propria condizione di vittima; si celebra una festa in cui la vigenza della legge è sospesa. L'estasi nella rivolta è l'occasione per qualsiasi singolarità di uscire fuori di sé e incontrare la molteplicità del mondo; costituisce una *chance* per trasgredire la mera volontà di vivere che ci consegna a ciò che siamo. In questo suo carattere eccedente, la rivolta nasconde la propria anima politica.

Walter Benjamin, che pure parlava degli operai di Parigi, che sparavano contro gli orologi, odiati simboli del tempo di lavoro, ha scritto una frase molto citata sul pericolo della estetizzazione della politica, ritenendo questo fenomeno di natura fascista. Le rivolte sono un fatto estetico? Hanno forse qualcosa di fascista nella loro attuazione e sviluppo?

Una rivolta può naturalmente esprimere un carattere reattivo perché incapace o indifferente alla trasformazione del mondo. La rivolta, al contrario, quando non è reattiva, contribuisce a destituire la legittimità di qualsiasi potere costituito. Più precisamente, è un evento politico, se le soggettività che vi prendono parte e lo spazio in cui esplode, dopo l'evento, non sono più come prima. Insomma, se l'evento scatenante produce una serie di eventi.

Per venire al problema dell'estetizzazione fascista della politica, che sarebbe in ballo con le rivolte, mi sembra che assegnare a qualsiasi rivolta una dimensione estetizzante, come se ogni rivolta fosse necessariamente 'di destra', sia una maniera per esorcizzarne la comparsa e il profilo misterioso e impenetrabile. L'opinione che i rivoltosi siano essenzialmente attratti dall'ebbrezza del gesto fine a se stesso, oltre a mostrare una certa pigrizia analitica verso le trasformazioni delle condotte di chi fa politica oggi, probabilmente rivela anche qualcosa di più: soltanto se diventa un avvenimento spettacolare, nella società in cui tutto è spettacolo, la rivolta può essere ricondotta al già noto e in questo modo, privata della sua carica potenzialmente politica, affrancata dal suo lato inquietante per qualsiasi posizione di potere.

La democrazia rappresentativa è oggi in crisi. Le rivolte sono l'effetto di questa crisi? A quale esito ci espongono? La democrazia è dunque finita in Occidente?

La democrazia, come regime politico, è uno dei nemici contro cui scagliarsi per chi contrasta la diffusione planetaria dell'individuo proprietario. In nome di che cosa? Probabilmente ancora in nome della democrazia; o meglio: per provocare un'eccedenza democratica nei confronti della democrazia. Il nostro, infatti, è il tempo in cui ogni eccesso democratico, in nome della democrazia, è sistematicamente soffocato. La democrazia è diventata un modello per garantire la ribellione dei pochi contro i molti perché la rappresentanza politica ha esaurito la propria funzione storica, dal momento che è tramontato un tipo di conflitto da risolvere politicamente; nell'impero dell'economia neo-liberale, infatti, dovrebbero emergere soltanto divergenti, per quanto brutali, interessi in libera concorrenza. In questo senso, la democrazia diventa lo strumento per produrre lo spazio indispensabile per l'imposizione dell'ordine del discorso neo-liberale.

A mio avviso, se è ancora possibile salvaguardare la democrazia, per farne ancora un nome per cui valga la pena lottare, bisogna guardare alle rivolte. Nella loro mancanza di un fondamento, e quindi grazie alla sua radicale apertura al

possibile, la democrazia può rintracciare la propria dimensione aurorale che la distingue dal problema del governo e dalle esigenze dell'economia.

Le rivolte provocano lo spazio per l'effettivo esercizio di una pratica democratica.

Lei ha scritto che la rivolta è un vento che porta con sé la propria autodistruzione. Mi vuole spiegare cosa intendeva?

La rivolta è un evento epifanico. Possiede un carattere inatteso e aleatorio. Per essere fedele alla sua natura evenemenziale, per non tramutarsi in una nuova figura di potere costituito, la rivolta, se è tale, inevitabilmente è destinata a dissolversi per, come dire, auto-combustione. La sua fine è inscritta nella sua stessa natura. Ciò non significa che non produca effetti al di là della sua manifestazione e che non ci sia un lavoro carsico della rivolta. Tuttavia, la sua fenomenologia è segnata dall'assenza. In questo senso, non è possibile elencare la causa di una rivolta. Si possono intravedere delle motivazioni, delle complicità, ma qualcosa è sempre destinato a sfuggire; a rimanere inesplicabile. Ciò probabilmente dipende dalla peculiare struttura della rivolta in cui causa ed effetto dell'evento sono co-implicati; nel senso che la rivolta trae da se stessa la propria verità (come dicevo prima, citando Jesi, nella rivolta tutto ciò che accade vale solo per se stessa). Per questo motivo, il pensiero che la pensa è destinato a smarrirsi nella sua esperienza.

Chi sono i teorici di questa idea della rivolta? Il germanista Furio Jesi autore di *Spartacus. Simbologia della rivolta*. Albert Camus con il suo "uomo in rivolta", i teorici della moltitudine come Toni Negri?

Le confesso che ho più di una difficoltà a individuare legami espliciti per il tipo di esperienza politica della rivolta che tento di riconoscere all'opera nel mondo globale. Non certo per la mancanza di riferimenti, ma, al contrario, per la loro abbondanza. Il mio lavoro, in effetti, ha un'anima filosofica che mette insieme, come mi è stato peraltro fatto notare criticamente, anche autori che generalmente non stanno insieme (ad esempio, una certa lettura di Heidegger e

di Benjamin). Manipolo strumenti differenti per mettere a fuoco il cuore indeterminato della rivolta. La complessità a identificare determinate referenze teoriche non è, in realtà, un dato estrinseco alla questione; ciò accade probabilmente perché la rivolta non può essere adottata, per essere fedeli alla sua natura, come un argomento qualunque di studio senza cadere in affermazioni aporetiche e superficiali. Non può essere un oggetto di analisi come un altro, ma nella scrittura sulla rivolta si dovrebbe condensare, sino a confondere le due dimensioni, riflessione filosofica ed esperienza politica. Ciò detto, potrei citare una serie di autori che concorrono a delineare l'orizzonte 'ontologico' del mio discorso anche se, nel merito del problema politico, possono in alcuni casi essere considerati agli antipodi: Heidegger, Marx, Nietzsche, Benjamin, Foucault, Deleuze, Negri, Jünger, Agamben, Jesi. A questo elenco, come avrà notato, manca il più noto teorico novecentesco della rivolta, Camus. In effetti, per un'impostazione che rivendica l'indole politica delle rivolte, o se vogliamo bio-politica, la sua elaborazione non ha una rilevanza particolare. Non è possibile per me adesso entrare nel dettaglio, quindi mi limito a una battuta (peraltro anche nel testo, mi rendo conto, su questo punto importante ho detto troppo poco): *L'uomo in rivolta* mi sembra che pensi la necessità della rivolta in un'ottica in cui all'azione è riservato un ruolo secondario; il *No* appare innanzitutto un avvenimento intimo dell'individualità che resiste all'ingiustizia del mondo. Dal mio punto di vista, la logica del rifiuto, il gesto della schivata, costituiscono invece un movimento della singolarità che abbandona la propria individualità nell'incontro con altri nell'ottica ineluttabile del gesto politico comune.

Pierandrea Amato, napoletano, insegna Ermeneutica filosofica e Filosofie del Novecento all'Università di Messina. Tra le sue più recenti pubblicazioni: Tecnica e potere. Saggi su Michel Foucault *(Mimesis, 2008);* La rivolta *(Cronopio, 2010);* Ontologia e storia. La filosofia di Michel Foucault *(Carocci, 2011).*

vera-indignata1.jpg

Se continuiamo a tenere vivo questo spazio è grazie a te. Anche un solo euro per noi significa molto. Torna presto a leggerci e SOSTIENI DOPPIOZERO